57e ANNEE (6e SÉRIE) | No 32 | 19 JUIN 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

In memoriam. — Le chanoine Louis Pirot.

Ancien Testament. — I. Commentaires. — 1. Henri Cazelles, *Le Code de l'Alliance.* — 2. A. Clamer, *Lévitique, Nombres, Deutéronome,* t. II de la Sainte Bible. — 3. L. Dennefeld, *Isaïe, Jérémie, Lamentations, Baruch, Ezéchiel, Daniel,* t. VII de la Sainte Bible. — 4. H. Renard, D. Buzy, J. Weber, C. Spicq, *Les livres Sapientiaux,* t. VI de la Sainte Bible. — 5. A. Dubarle, *Les Sages d'Israël.*

II. Histoire. — 6. Daniel-Rops, *Histoire sainte.*

III. Divers. — 7. G. Brillet, *Amos et Osée ;* J. Steinmann, *Job.* — 8. R. Leconte, *Perspectives bibliques.* — 9. *Mémorial Lagrange ;* Braun, *L'œuvre du Père Lagrange.* — 10. *Mélanges Podechard.* — 11. *Supplément au Dictionnaire de la Bible, fasc.* XVIII-XX, *Inscriptions-Israël.* — 12. C. Jean, *Grammaire hébraïque.* — 13. G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh.* — 14. *L'édition critique de la Vulgate.*

Nouveau Testament. — I. Jésus-Christ, les Évangiles. — 15. F. Klein, *La vie humaine et divine de Jésus-Christ, Notre-Seigneur.* — 16. Daniel-Rops, *Jésus en son temps.* — 17. F. Duhourcau, *Jésus-Christ.* — 18. A. Tricot, *Vie de N.-S. Jésus-Christ.* — 19. Van Imschoot, *Jésus-Christ.* — 20. J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ.* — 21. H. Pourrat, *La bienheureuse Passion ;* H. Morice, *L'âme de Jésus ;* N. Faivre, *Jésus-Lumière-Amour.*

II. Les origines chrétiennes. — 22. L. Cerfaux, *La communauté apostolique* ; A. Tricot, *L'Eglise naissante.*

II. Saint Paul. — 23. E. Osty, *Les Epîtres de s. Paul.* — 24. J. Huby, *Première Epître aux Corinthiens.* — 25. Geslin, *Une paroisse au premier siècle : Les deux Epîtres aux Corinthiens ;* L. Cerfaux, *L'Eglise de Corinthe.* — 26. F. Amiot, *Epître aux Galates, Epîtres aux Thessaloniciens.* — 27. J. Bonsirven, *Epître aux Hébreux.* — 28 J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne.* — 29. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant s. Paul ;* E. Allo, *Saint Paul.*

IV. Divers. — 30. G. Thils, *L'enseignement de s. Pierre* , L. Venard, *Saint Jean vous parle.* — 31. H. Féret, *L'Apocalypse.* — 32. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste.* — 33. J. Chaine, *Les Epîtres catholiques.*

IN MEMORIAM

Le 16 mars 1939, l'*Ami* publiait le dernier Bulletin écrit par le chanoine Louis Pirot. En septembre, c'était la guerre, l'interruption de la revue, et quelques mois après, le 5 décembre, M. Pirot mourait à Lille, à l'âge de 58 ans. Dans le bruit des armes, peu de personnes alors s'en aperçurent. Cependant, pour les études bibliques, pour la Faculté de Théologie de Lille, dont il avait été doyen, la perte était grande.

Elle l'était aussi pour l'*Ami ;* elle y fut cruellement ressentie. C'était en 1911 que M. Pirot, alors jeune docteur ès-sciences bibliques et professeur au Grand Séminaire de Bourges, avait commencé sa collaboration à notre œuvre. Son premier article parut le 16 novembre 1911 (p. 1018). En janvier 1913, il reprenait la rédaction régulière du Bulletin. « Son désir, écrivait-il, serait de procurer par ce Bulletin à ses confrères du ministère une perpétuelle mise au point de l'enseignement scripturaire reçu autrefois au Séminaire ». Il s'efforça de rester fidèle à ce désir de jeunesse, y apportant l'autorité d'une réputation scientifique toujours plus étendue et sans cesse appréciée, et que devait consacrer, en 1935, sa nomination de consulteur de la Commission Biblique.

Dès 1922, à la demande de M. Letouzey, il avait accepté de publier un *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, une lourde tâche qu'il n'a pas eu le temps d'achever ; il y écrivit de nombreux articles, sut s'entourer de collaborateurs bien choisis et donna à ce *Supplément* une réelle valeur scientifique. L'œuvre continue ; elle est en bonnes mains sous la direction de M. A. Robert, professeur d'Ecriture sainte à l'Institut catholique de Paris. En même temps que cette publication, M. Pirot dirigeait un nouveau commentaire de la Bible. Il s'agissait de remplacer le commentaire de Fillion, épuisé et que le progrès des études rendait tout à fait insuffisant. L'ouvrage complet comprendra douze volumes. Trois ont paru avant la guerre (t. V les *Psaumes,* t. IX et X les *Evangiles,* t. XII la *fin du N. T.* depuis l'épître aux Ephésiens). M. le chanoine Clamer, professeur d'exégèse au grand Séminaire de Nancy, succède à M. Pirot dans la direction de l'entreprise. Là encore l'œuvre est en bonnes mains ; elle progressera telle que l'eut souhaitée le regretté défunt.

La guerre qui a brisé et fait cesser tant de choses, n'a pas interrompu les études bibliques. Les professeurs d'Ecriture sainte ont continué leur travail ; aucun livre ne donne plus de consolation et de stimulant que la Bible. La présente chronique donne un aperçu des ouvrages parus depuis 1940 ; on verra qu'ils sont nombreux et variés. On pourra aussi se rendre compte de l'activité de plusieurs de nos éditeurs catholiques qui, malgré les difficultés de toutes sortes, ont pu assurer la publication de plusieurs ouvrages importants.

Ancien Testament

I. — Commentaires

1. — M. l'abbé Henri Cazelles [1] a présenté pendant la guerre, à la Faculté de Théologie de Paris, une thèse sur le *Code de l'Alliance* qui lui a fait obtenir le grade de Docteur en Théologie avec la

plus haute mention. Ce travail, dont un chapitre avait paru dans *Vivre et Penser* (3e série, Paris, Gabalda, 1945, p. 173-191), vient d'être publié [1]. On appelle *Code de l'Alliance* les chapitres xx, 22-xxiii, 19 de l'Exode. Ce nom vient de Ex. xxiv, 7 où il est dit que Moïse prit le livre de l'alliance et le lut devant le peuple. Dans la disposition actuelle des textes on vit dans ce livre le document législatif qui précédait ; mais en fait, M. Cazelles avec plusieurs auteurs pense que Moïse a lu alors le décalogue (Ex. xx, 1-17) et que la législation appelée « Code de l'Alliance » date d'une époque postérieure de la vie de Moïse et a été ajoutée par la suite à la place qu'elle occupe actuellement. Depuis longtemps on a remarqué le caractère archaïque de ce code et les auteurs lui donnent une place importante dans l'étude des origines du Pentateuque

Au début de son travail M. Cazelles retrace l'histoire de la critique relative à ce texte depuis Wellhausen jusqu'à nos jours ; cette enquête, où l'on rencontre les opinions les plus contradictoires, certaines faisant remonter le code avant Moïse et d'autres le datant longtemps après, indique un certain nombre de jalons et introduit à une étude personnelle. Vient ensuite la traduction sur l'hébreu. Un appareil critique indique les variantes d'après les LXX, le Samaritain, la version syriaque, etc. Le texte occupe deux ou trois ligne en haut de la page, tout le reste, au dessous de l'appareil critique, est consacré aux notes explicatives. L'érudition est considérable et tellement bien dominée qu'elle n'encombre jamais. La philologie, l'archéologie, l'ethnographie, la sociologie, l'histoire apportent chacune leur contribution. Une grande place est donnée à la méthode comparative, si féconde dans les études bibliques. Les divers articles du code sont comparés au droit babylonien, assyrien, hittite, égyptien. Les fouilles faites en Orient ont renouvelé baucoup de questions ; la dernière ordonnance du code : « Tu ne cuiras pas un chevreau dans le lait de sa mère » (xxiii, 19), paraissait assez énigmatique ; or il s'agit d'une opposition à un rite agraire de fécondité qu'on a retrouvé dans les textes phéniciens de Ras Shamra.

Plusieurs chapitres de synthèse et d'études suivent le commentaire. Viennent d'abord les questions de critique littéraire : comparaison avec les autres codes du Pentateuque, au point de vue de la langue, du style, de la rédaction des mêmes lois, étude des formules employées en style direct ou indirect, participiales ou conditionnelles. Cette enquête montre qu'on se trouve en présence d'un véritable document juridique qui fixe les obligations auxquelles doivent se soumettre les membres de la communauté, d'un droit qui utilise des coutumes antérieures et présente des préoccupations nouvelles. « Une nouvelle société naît et sa naissance se manifeste par un timide essai de règlementation garanti par les données religieuses » (p. 129). Le législateur cherche un appui dans la coutume, dans la conscience et surtout dans la religion. Un chapitre est consacré à la société, telle que le code nous la révèle : état économique, structure sociale, organisation politique, coutumes et traditions religieuses. « C'est une société encore primitive, à forte structure familiale, à base économique pastorale, l'agriculture ne constituant qu'une valeur d'appoint ; le pouvoir politique est faible, mais les traditions religieuses sont fortes » (p. 145). L'auteur de ce droit s'est-il inspiré des législations du monde oriental ? Dans le commentaire les lois ont été comparées aux législations babylonienne, assyrienne, hittite, égyptienne. Dans un chapitre sur « *Les sources non israélites* » du Code de l'alliance, M. Cazelles reprend et approfondit les divers rapprochements avec chacune de ces législations. Il y a avec le droit babylonien, représenté par le code de Hammourabi, un fond commun de mentalité et de vieilles institutions. Sur ce point tous les auteurs sont aujourd'hui d'accord. M. Cazelles va plus loin et pense, sans en être absolument sûr, que l'auteur hébreu a connu le code de Hammourabi et s'en est inspiré d'une manière très libre (p. 155, 156). Par contre cet auteur a ignoré la législation assyrienne. Des rapprochements de détails, une similitude de plan font croire qu'il a connu le code hittite. Des analogies égyptiennes sur le pauvre, l'orphelin, les témoins, montrent bien des points de ressemblance entre les préoccupations des scribes de la vallée du Nil et celles de cet auteur.

Mais quel est cet auteur ? Beaucoup de critiques veulent qu'il ait vécu au IXe siècle, au VIIIe ou, au moment de la crise sociale dont on trouve un écho chez les prophètes. Le code, en effet, témoigne d'un malaise social ; les prescriptions contre l'intérêt et le gage, les dispositions relatives aux procès, la loi sur la femme esclave réagissent contre des abus. Ce malaise paraît mieux en situation lors de la première sédentarisation des Israélites. Le passage de l'état pastoral à l'état agricole entraînait des perturbations. Le pouvoir est encore faible ; la société encore peu évoluée. Dans quelques pages fort denses M. Cazelles montre avec beaucoup d'arguments à l'appui que la date la meilleure est celle de l'Exode, et comme la tradition biblique est très ferme sur Moïse législateur et lui attribue des écrits, il conclut que Moïse a donné ce code dans les plaines de Moab, quand les tribus de Ruben et de Gad se sont installées en Transjordanie. La législation est mise dans la bouche de la divinité, car Moïse parle au nom de Dieu ; il établit une théocratie directe. Lui-même n'est qu'un médiateur.

Nous nous sommes arrêtés sur ce travail, car il est un des mieux faits qui ait paru depuis longtemps sur une des nombreuses questions relatives au Pentateuque et à la législation d'Israël.

2. — C'est encore au Pentateuque que se rapporte le gros ouvrage de M. le chanoine Clamer [2] qui nous donne dans *La Sainte Bible* dont il est devenu le directeur, un commentaire du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome. En tête de l'ouvrage est la traduction d'un bel article de l'*Osservatore Romano* du 15 mai 1940, consacré par le T. R. P. Vosté, secrétaire de la Commission biblique, à la mémoire de M. Louis Pirot. Cet hommage rendu par l'éminent professeur romain à l'ancien directeur du Commentaire convient bien au

1 H. Cazelles. — *Etudes sur le Code de l'Alliance*, 200 p., Paris, Letouzey, 1946.

2 A. Clamer. — *Lévitique, Nombres, Deutéronome*, (t. ii de la *Sainte Bible*). — In-8 de 760 pages, Paris, Letouzey, 1940.

début du premier volume paru après la mort de celui qui animait toute l'œuvre. A propos de celle-ci on peut relever cette phrase du T. R. Père Vosté : « Pour apprécier adéquatement le progrès réalisé par les sciences bibliques dans l'Eglise catholique depuis une cinquantaine d'années, il suffit de rapprocher ces forts volumes, ces savants commentaires, du commentaire publié par Fillion sous le même titre (1886) : le progrès est immense » (p. 111).

Selon le programme de la collection une Introduction précède le commentaire. Le texte est celui de la Vulgate, avec, au dessous, en caractères plus gros, une traduction d'après l'hébreu ; un peu plus de la moitié de la page est occupé par le commentaire. Chaque livre est étudié séparément. Dans les introductions l'auteur traite successivement du nom du livre, de son contenu, de l'histoire de la critique et de l'auteur, du caractère doctrinal. Il est bien informé des difficultés soulevées, de la tendance des diverses écoles. La Commission biblique dans son décret de juin 1906 sur l'origine du Pentateuque, tout en sauvegardant l'authenticité et l'intégrité mosaïque du Pentateuque, admet que des modifications et des additions ont été faites à l'œuvre de Moïse. Ce passage du décret qui laisse une certaine latitude a été appliqué assez diversement par les auteurs catholiques, selon leurs tendances. Où les uns voient une addition pure et simple, d'autres admettent un remaniement. M. Clamer rapporte les diverses solutions avec impartialité. Comme les lois du *Lévitique* sont refusées à Moïse par la plupart des critiques non catholiques, le commentaire insiste sur la haute antiquité des principales institutions sacerdotales et leur origine mosaïque.

Le *Lévitique* est souvent un rituel ; une comparaison avec les rituels babyloniens, phéniciens, cananéens s'imposait ; il y a bien des ressemblances, notamment dans les différentes sortes de sacrifices, d'oblations. Les fouilles de Beisan ont mis à jour des petits pains en terre cuite qui étaient déposés devant la divinité du lieu et qui rappellent les pains véritables que chaque semaine les prêtres disposaient devant le Seigneur dans le sanctuaire de Jérusalem. M. Clamer ne croit pas à un emprunt ; les ressemblances lui semblent explicables surtout par un fond commun d'idées et de civilisation.

Le livre des *Nombres* est une histoire des Israélites au désert, histoire entremêlée de quelques prescriptions législatives. Selon la méthode suivie pour le Lévitique M. Clamer expose les différentes positions de la critique. On voit ainsi les problèmes et les réponses qu'on y peut donner. On relève des répétitions de faits, de lois, avec des rédactions souvent différentes. « S'il n'est que trop juste de reconnaître que les critiques ont souvent exagéré le nombre de ces répétitions, il ne l'est pas moins d'admettre que, dans la plupart des cas, les explications fournies par l'exégèse traditionnelle pour écarter les difficultés résultant de ces répétitions ne sont pas toujours satisfaisantes ». Il semble que l'auteur fait sienne la manière de voir de Heinisch qui essaie de déterminer de la manière suivante la nature de l'authenticité des Nombres : « Moïse, écrit-il, fut pour Israël le législateur tout court ; et son œuvre a pris une valeur fondamentale pour tout l'avenir ; mais les lois sont quelque chose de vivant ; elles doivent s'adapter aux changements de situations ; de plus, avec le temps, se posent des questions nouvelles. Ainsi advint-il qu'en Israël aussi, la Loi de Moïse fut développée, remaniée, transformée. Les lois d'époque plus tardives sont également mosaïques en ce sens qu'elles ont été conçues dans l'esprit du grand législateur et qu'elles se basent sur son œuvre. C'est ce que veulent dire les titres faisant remonter à Moïse des prescriptions édictées à une époque ultérieure » (*Das Buch Numeri*, Bonn, 1936, p. 4).

M. Clamer remarque qu'on peut n'être pas toujours d'accord avec Heinisch au sujet de certaines dates proposées, mais ce qu'il importe c'est de maintenir à la fois le caractère mosaïque du droit, tout en reconnaissant son évolution (p. 223-224).

On sait l'énormité des chiffres fournis par le livre des Nombres. Le P. de Hummelauer, il y a déjà bien des années, remarquait leur exagération et concluait qu'un copiste *inepte pius* avait multiplié tous les chiffres par cent (*Commentarius in Numeros*, Paris, 1899, p. 21, 22). Le nombre des Israélites aptes à faire la guerre dépasse six cent mille hommes, ce qui correspond à une population qu'on estime à plus de deux millions cinq cent mille personnes. M. Clamer admet l'exagération des chiffres. Comment une population aussi considérable aurait-elle pu vivre dans la terre de Gessen et au désert ? M. Clamer paraît hésiter entre l'intervention du copiste « sottement pieux » du P. de Hummelauer et la solution du P. Lagrange qui fait intervenir le genre littéraire des passages en question. Le P. Lagrange attribuait ces passages à un des documents mis en œuvre dans le livre des Nombres, mais M. Clamer ne paraît guère favorable à l'existence de ces documents, car il n'en parle presque jamais et quand il y fait allusion il ne semble pas les accepter, ou demeure tout à fait hésitant.

Il admet que la loi découverte dans le Temple, en 622, sous le règne de Josias et qui amena la réforme entreprise par ce roi (IV Reg., XXII) est le *Deutéronome*, mais « il n'est pas absolument certain que le livre de la Loi découvert ne contînt que des lois deutéronomiques à l'exclusion de toute autre législation des autres parties du Pentateuque » (p. 498) ; l'auteur estime qu'à côté des lois deutéronomiques devaient figurer des lois lévitiques. Le livre aurait été caché dans le temple par des prêtres au temps de Manassé qui fut un roi impie ; déjà connu au temps d'Ezéchias qui s'appliqua à détruire les hauts lieux, il est ancien et remonte, du moins en substance, à Moïse. Comme précédemment, M. Clamer rapporte les différentes positions des auteurs ; les non catholiques refusent presque tous l'origine mosaïque, les catholiques entendent l'authenticité avec des nuances diverses, les uns d'une manière assez stricte, d'autres avec certains aménagements et développements tenant mieux compte du progrès des idées religieuses et sociales, et de celui des institutions. Tout le livre, qui est à la fois une exhortation et une législation, réagit vigoureusement contre l'idolâtrie, veut inculquer le monothéisme et veille à la pureté du culte, expression de la crainte et de l'amour à l'égard de Dieu.

Le commentaire est bien informé des diverses découvertes, et des législations orientales ; le texte est ainsi remis dans son milieu et bien expliqué.

Ce nouveau volume de *La sainte Bible* marque un réel progrès sur les ouvrages similaires. L'au-

teur, qui paraît bien admettre, dans les introductions, qu'il y a eu des adaptations de la Loi après Moïse et des additions faites par des rédacteurs inspirés, n'aurait-il pu en tenir compte davantage dans le commentaire, et nous donner ainsi quelques aperçus sur l'évolution du droit chez les Hébreux ?

3. — Plusieurs publications ont paru sur les Prophètes. La plus importante est celle de M. Dennefeld [3], professeur à la Faculté de Théologie de Strasbourg ; elle concerne les quatre *Grands prophètes*, plus les *Lamentations* et *Baruch*. La présentation est bien entendu la même que celle des autres volumes de la collection. Dans un avant-propos l'auteur avertit qu'il a dû être court dans les introductions et le commentaire, afin de pouvoir traiter en un seul volume le vaste sujet qui lui était départi.

Une introduction générale définit le sens du mot prophète ou *nabi* (celui qui parle au nom d'un autre), la vocation, le ministère des prophètes, le développement du prophétisme en Israël depuis Moïse jusqu'après l'exil de Babylone, son importance, son rôle, son origine surnaturelle.

L'introduction à *Isaïe* est d'abord historique : elle replace le prophète dans son milieu et son temps ; elle est aussi critique et traite notamment la question de l'authenticité. Mais cette partie est tout à fait écourtée. On sait toutes les discussions relative à la seconde partie d'Isaïe (XL-LXVI) ; le prophète s'adresse non aux Israélites du VIII[e] siècle, mais aux exilés qui sont à Babylone ; l'exil touche à sa fin ; Cyrus, suscité par Dieu, va délivrer les captifs ; il est parlé de lui comme d'un contemporain. Toute cette partie est déniée à Isaïe par l'ensemble des critiques non catholiques, ainsi que d'autres chapitres (XIII-XIV, 2 ; XXIV-XXVII ; XXXIV-XXXV).

Sur les difficultés que présentent ces sections, comme sur le Décret de la Commission biblique (juin 1906) et la position des exégètes catholiques, M. Dennefeld renvoie tout simplement au commentaire. Une demie page de l'introduction consacrée à l'authenticité, c'est vraiment trop court. Dans le commentaire, les notices relatives à ce sujet sont également très brèves ; un peu plus d'une page en petits caractères pour la question de la seconde partie. Aux arguments et difficultés allégués par les critiques non catholiques sont opposés le décret de la Commission biblique et les réponses faites par les auteurs catholiques. Aucune remarque sur les nuances du décret et aucune distinction sur les attitudes prises par les auteurs catholiques après sa publication. Les lecteurs qui chercheront des éclaircissements sur cette question difficile et délicate seront déçus de ne pas trouver de plus amples renseignements. Ils les trouveront heureusement dans le *Supplément* du *Dictionnaire de la Bible*, dont nous rendons compte plus loin. La petite apocalypse de XXIV-XXVII est traitée avec plus de nuances, encore que sommairement.

Les introductions à *Jérémie* et à *Ezéchiel* replacent, elles aussi, les deux prophètes dans le cadre où ils ont vécu.

La rédaction du livre de Jérémie est en partie l'œuvre de Baruch, son secrétaire qui a écrit une première série d'oracles sous la dictée du prophète (XXXVI) et a rédigé les notices et chapitres où il parle de Jérémie à la troisième personne ; le livre se présente avec les meilleures garanties d'authenticité et d'historicité. Les différences entre le texte hébreu que nous possédons et le texte grec qui est plus court, proviennent d'une certaine liberté prise par les traducteurs grecs et font supposer l'existence d'une recension hébraïque plus courte que le texte actuel ; c'est elle que les traducteurs auraient utilisée. D'autre part, à beaucoup d'endroits, leur texte est préférable au texte hébreu qui semble élargi et altéré. Il faut donc, conclut M. Dennefeld, examiner chaque cas en particulier pour voir quelle doit être la meilleure leçon. Un bref appareil critique est inscrit au dessous de la traduction ; il indique les principales différences et permet de se rendre compte du choix de l'auteur dans la traduction.

Ezéchiel a été déporté en 597 ; c'est dire que M. Dennefeld ne partage pas les idées de Bertholet (*Esekiel*, 1936) qui fait exercer une partie du ministère d'Ezéchiel en Palestine d'où il ne serait parti pour l'exil qu'en 585, après la ruine du Temple et de Jérusalem. Le mutisme du prophète (III, 26-27 et passim) est présenté comme un silence imposé par Dieu ; ses longs jours d'immobilité (IV) ne viennent pas d'une maladie dont il aurait interprété le sens allégorique. « Faire entrer dans le jugement de l'œuvre d'Ezéchiel de telles considérations, c'est l'avilir considérablement et nier que vraiment, comme il l'affirme à plusieurs reprises, *la main de Yahweh fut sur lui* » (p. 461). Certainement s'il s'agit d'une catalepsie qui aurait diminué ses facultés, mais pourquoi pas, s'il s'agit d'une paralysie temporaire ? C'était bien Dieu qui le liait et mettait la main sur lui. Le cas peut au moins être discuté.

Le livre de *Daniel* se présente dans de conditions très spéciales. Il est écrit en trois langues, hébreu, araméen, grec. Les textes écrits en grec (III, 24-90 ; XIII-XIV) sont rejetés par les protestants, mais l'Eglise les tient pour inspirés comme les autres. Le livre de Daniel a ceci de particulier que les faits relatifs aux Lagides et aux Séleucides, à la persécution d'Antiochus Epiphane sont racontés avec une exactitude de détails remarquable et que les faits plus anciens relatifs à la fin de l'empire de Babylone « peuvent difficilement être mis en accord avec ce que nous savons sur le temps où vivait Daniel » (p. 634). Balthasar est appelé fils de Nabuchodonosor, or il était fils de Nabonide fondateur d'une dynastie nouvelle ; Darius le Mède (VI, 1) est inconnu, ce n'est pas lui qui prit Babylone, etc. Les précisions sont telles sur l'époque macchabéenne « qu'on a l'impression d'avoir affaire non à des prédictions de choses futures mais à des récits de faits passés ». Aussi beaucoup d'auteurs datent-ils de cette époque la rédaction du livre. M. Dennefeld expose l'opinion des diverses écoles et termine en citant plusieurs auteurs catholiques (Lagrange, Bigot, Bayer, Junker) qui tout en sauvegardant la valeur messianique du livre et son caractère historique admettent avec des nuances diverses une rédaction à l'époque d'Antiochus Epiphane (entre 168 et 165). En conclusion il admet que le livre de Daniel « a reçu sa forme définitive

[3] L. Dennefeld. — *Les Prophètes* (t. VII de la *Sainte Bible*). — In-8 de 736 p., Paris, Letouzey, 1947.

au temps des Macchabées, mais que son contenu se base sur des traditions fort anciennes qui peuvent facilement remonter à l'époque de l'exil » (p. 638). Il ne dit rien sur le caractère des appendices, histoire de Susanne (XIII), histoire de Bel et du dragon (XIV) que s. Jérôme tenait pour des fables (*Com. in Danielem*, P. L., XXV, 492, 580), il il se contente de les annoter.

Le commentaire des quatre prophètes donne des indications historiques, philologiques ou théologiques, selon les circonstances.

Au livre de Jérémie est jointe l'étude des *Lamentations* et du petit livre de *Baruch*.

Les Lamentations sont des élégies dont la composition savante ne tarit pas la poignante émotion. L'auteur reconnaît qu'il est difficile de les attribuer toutes à Jérémie. Quant au livre de Baruch qui nous est parvenue en grec, ainsi que la lettre de Jérémie qui lui fait suite, leur authenticité est maintenue bien que les difficultés soient pour Baruch à peu près les mêmes que pour Daniel. Cette lettre de Jérémie est un des plus beaux textes de la Bible par sa critique de l'idolâtrie et sa foi monothéiste.

Le livre de M. Dennefeld rendra sûrement service à ses lecteurs, mais on peut regretter que le peu de place dont il a disposé ne lui ait pas permis de leur donner, sur certains points, une information plus complète et plus ouverte.

4. — Aucun commentaire n'a été publié sur les livres historiques.

Un troisième volume de *La sainte Bible* a paru sur les *Livres Sapientiaux* [4] (à l'exception de *Job*). Plusieurs auteurs se sont partagé la besogne. M. H. Renard, professeur d'E. S. aux Facultés catholiques de Lille, s'est chargé de l'Introduction générale et du livre des *Proverbes*.

L'Introduction générale contient une série d'études sur la sagesse : sa nature, son origine, son objet, la littérature et les genres littéraires auxquels elle a abouti. Cette sagesse est faite d'observation et vise à une organisation honnête et heureuse de la vie. Son objet est moral, donne la solution pratique des problèmes que les événements quotidiens posent à la raison ; parfois elle spécule sur la sagesse en Dieu, la souffrance, la valeur de la vie ; elle est très réservée sur l'au delà. Les Sages avaient toute une tradition et formaient dans la société israélite un monde à part comme les prêtres et les prophètes. Leur sagesse ressemble par certains traits moraux et pratiques à la sagesse des autres fils de l'Orient (Egypte, Assyro-Babylonie), mais elle s'en distingue par son monothéisme, sa pureté morale, sa valeur religieuse.

Dans l'étude des *Proverbes*, M. Renard accepte les données de plus en plus acquises sur les origines de ce livre. Les sections X-XXII, 16 et XXV-XXIX remontent en grande partie à Salomon ; ces proverbes transmis dans l'enseignement des sages ont été ensuite réunis dans les collections où nous les lisons aujourd'hui. Certains ont dû se perdre, d'autres ont subi des changements. Il s'agit d'une authenticité salomonienne, donc substantielle (p. 32). Le prologue (I-IX) dont le caractère est bien différent de celui des collections salomoniennes est attribué selon toute probabilité au rédacteur du livre, lequel a réuni les divers documents dont se compose l'ouvrage : les deux collections salomoniennes, plus divers morceaux dont l'origine est probablement postexilienne et qui représentent l'enseignement des Sages (XXII, 17-XXIV ; XXX-XXXI, 9 ; 10-31) ; lui-même aurait vécu à la période persane M. Renard parait attribuer le titre (I, 1) au rédacteur final qui a édité le livre ; je croirais plutôt que le titre devait se lire primitivement au début du chapitre X et que le rédacteur final l'a déplacé. Ce titre, en effet, annonce des proverbes et non les exhortations qu'on lit dans les chapitres I à IX.

Le commentaire est bon ; il illustre souvent la pensée de l'auteur sacré par des comparaisons avec la sagesse profane orientale. Dans la section XXII, 17-XXXIII, 11, les rapprochements avec les maximes d'Amen-en-opé, scribe royal égyptien, sans doute antérieur à Salomon, sont si nombreux et significatifs que M. Renard admet, à la suite de plusieurs auteurs catholiques, que le sage, auteur de cette section, a connu et imité l'écrit égyptien, sans cependant s'y assujettir.

C'est le Père Buzy, supérieur général des prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (de Bétharam), bien connu déjà par ses publications sur la Bible, qui a traité de l'*Ecclésiaste* et du *Cantique des Cantiques*.

Il fait généralement siennes les conclusions de M. Podechard sur la composition du livre (*L'Ecclésiaste*, Paris, 1912). C'est par une fiction littéraire que l'Ecclésiaste parle comme s'il était roi à Jérusalem ; il était un sage qui a vécu au III^e siècle. Les pensées du maître ont été éditées par un disciple et deux autres auteurs ont ajouté des compléments. Le P. Buzy se distingue de ses prédécesseurs en tenant pour une méprise le pessimisme attribué à l'Ecclésiaste. La réalité lui semble tout autre. L'Ecclésiaste ne prononce pas l'échec du bonheur et de la vie. « Ni la vie, ni le bonheur ne sont en cause dans ce procès ; mais uniquement la manière dont les vivants recherchent presque partout le bonheur. Ce que Qohéleth condamne, c'est l'effort distendu, l'excès, le trop dans la recherche, à quelque objet qu'elle s'applique » (p. 198). « L'idée dominante de cet écrit philosophique est donc une thèse de bonheur » est-il dit en conclusion. Je ne crois pas que le R. P. Buzy fasse ici des adeptes. Qohéleth cherche dans des plaisirs honnêtes une compensation au déficit de la vie ; mais pour lui qui a pesé la valeur des choses tout est tellement vain que les jours de plaisir sont dits eux aussi « jours de vanité » (IX, 9).

Le caractère de la langue, des particularités de la syntaxe postulent pour le *Cantique des Cantiques* « l'époque post-exilique comme date de composition » ; c'est « une évidence philologique » (p. 284). Le Cantique n'est pas un drame, ni un recueil de chants nuptiaux profanes, il est une allégorie mystique qui célèbre en sept chants, avec addition de quelques fragments, l'amour de Dieu et d'Israël. « Dès que les prophètes eurent réfléchi à la qualité exceptionnelle du choix que Dieu avait fait d'Israël pour son peuple, ils l'assimilèrent spontanément à l'union la plus tendre et la plus forte qui soit au monde. Sous l'inspiration divine ils osèrent comparer Yahweh à un époux très aimant et Israël à une épouse très aimée ». Mais tandis

[4] H. Renard, R. P. Buzy, Mgr Weber, R. P. Spicq. — *Les livres Sapientiaux* (t. VI de la *Sainte Bible*). — In-8 de 856 p., Paris, Letouzey, 1946.

que les prophètes nous parlent des infidélités d'Israël sous l'image de l'adultère, le Cantique nous présente « le premier amour, comme s'il devait être de toute la vie et de toute l'histoire » (p. 290-291). Cette exégèse est admise par la plupart des auteurs catholiques bien que le Cantique ne soit point explicite sur ce sens ; mais c'était certainement la pensée des docteurs d'Israël quand, après des discussions, ils l'ont reçu dans le Canon.

En plus de ce sens littéral allégorique, qu'il faut prendre dans son ensemble sans chercher des applications de détail pour les éléments secondaires, le P. Buzy croit pouvoir admettre un second sens également littéral et allégorique : l'amour du Christ et de l'Eglise. « L'époux du Cantique est Jésus aussi bien que Yahweh » (p. 296).

L'idée d'un double sens littéral paraitra étrange aux exégètes, pour qui le sens littéral est celui que l'auteur inspiré a voulu exprimer. Que l'auteur du Cantique ait voulu signifier l'amour mutuel de Dieu et d'Israël, de bons arguments l'indiquent. On peut bien voir le Christ et l'Eglise dans le Cantique, mais selon un sens *typique*, Israël étant la préfiguration de l'Eglise ; toutefois il ne s'agit plus du sens littéral.

Quelle que soit l'exégèse qu'on fasse du Cantique, les expressions sont empruntées au langage de l'amour humain, d'où les ressemblances avec certaines églogues de Théocrite, avec des chants érotiques égyptiens, arabes, où l'on retrouve les expressions semblables. On peut regretter que le P. Buzy n'y fasse pas allusion dans le commentaire. Cependant à plusieurs reprises il souligne la splendeur de la poésie.

C'est M. J. Weber, directeur du Séminaire de St-Sulpice, devenu depuis S. E. Mgr Weber, évêque de Strasbourg, qui a commenté le livre si beau de la *Sagesse*.

L'introduction débute par une étude du milieu juif alexandrin, sa situation politique et religieuse, son activité littéraire. C'est dans ce milieu que parut le livre de la Sagesse. Suit une étude du livre lui-même : nom, contenu, langue, forme, unité et intégrité, puis viennent les questions d'auteur, de destinataires, de but, de date. Il résulte de cette vaste enquête que l'auteur est un juif égyptien, très probablement alexandrin, au courant de la philosophie grecque, qui a dû écrire entre les années 150 et 50 avant notre ère. Le but serait de convertir les Juifs et les Grecs à l'espérance de l'immortalité et à l'amour de la Sagesse, celle-ci étant le fondement de celle-là. La doctrine de ce livre, qui est peut-être le dernier de l'A. T. s'il a paru après le second livre des Macchabées, est fort importante ; elle renferme des idées nouvelles sur l'immortalité, le jugement de l'âme ; son eschatologie est admirable. Huit pages serrées sont consacrées à l'étude de cette doctrine : Dieu, la Sagesse, la destinée humaine. L'introduction se termine par l'étude de la position du livre dans la Révélation, ses rapports avec l'Ancien Testament, avec l'hellénisme, et enfin avec le Nouveau Testament dont il a achevé la préparation : « il est un chaînon qui relie la Loi à l'Evangile » (p. 397).

Le livre de la Sagesse est un sommet. Le commentaire, qui cite souvent les auteurs grecs et met en œuvre la tradition biblique, le replace toujours dans son milieu ; ce commentaire est à la fois historique et théologique, riche en érudition et en aperçus.

L'*Ecclésiastique* a été confié au R. P. Spicq, professeur d'E. S. à la Faculté dominicaine de théologie du Saulchoir.

Ce livre constitue une sorte de traité de morale assez complet ; aux origines chrétiennes il a été très utilisé pour la formation des catéchumènes. L'introduction est copieuse ; elle étudie successivement : le titre du livre, le nom et la personnalité de l'auteur, la date de l'ouvrage, l'histoire du texte, la canonicité, l'authenticité, le milieu historique et culturel, le but et les destinataires du livre, enfin le plan. Beaucoup de renseignements du plus haut intérêt sont accumulés dans ces pages. Aux origines chrétiennes la canonicité a été discutée et le livre d'un usage officiel pour l'enseignement catéchétique aurait « fait partie des *libri ecclesiastici* distincts des *libri canonici* ; et ce nom générique désignant toute une catégorie d'ouvrages aurait été finalement réservé en latin au plus important et au meilleur d'entre eux » (p. 533), d'où le nom d'*Ecclésiastique* qui vient de l'ancienne version latine. « A l'exception des écrits prophétiques, notre livre est le seul de tout l'A. T., qui atteste le nom de son auteur d'une façon certaine » (p. 533) ; celui-ci s'appelait Jésus fils de Sira (L, 27) ; il a écrit aux environs de l'année 180 comme il ressort du prologue mis en tête du livre par son petit-fils qui a traduit l'ouvrage en grec. Le texte hébreu perdu depuis longtemps a été retrouvé en partie à la fin du siècle dernier.

Le commentaire est d'une bonne érudition, et explique d'une manière excellente le texte qui a été traduit d'après la version grecque dans l'édition de Rahlfs. Les notes tiennent compte du texte hébreu pour les parties où ce texte existe dans les parchemins retrouvés.

Ce volume de *La sainte Bible* sur les livres de Sagesse est actuellement un des meilleurs de la collection.

5. — On peut ranger parmi les commentaires le récent volume du R. P. Dubarle [5], professeur à la Faculté de théologie du Saulchoir, sur *Les sages d'Israël*. Il est le premier tome d'une nouvelle collection « *Lectio divina* » lancée par les Pères Dominicains du Bd Latour-Maubourg. Celle-ci est destinée aussi bien aux clercs qu'aux laïcs qui désirent revenir aux sources bibliques comme les encourage la récente encyclique *Divino afflante Spiritu* (cf. *Ami*, 1947, p. 225-232). Elle n'est pas conçue sous un type uniforme et rigide ; elle comprendra aussi bien des études d'exégèse que des travaux de théologie biblique. Plusieurs volumes sont déjà annoncés.

Les Sages d'Israël sont une étude qui introduit à la lecture des livres de Sagesse et, sans commenter tout le texte, donne des explications qui permettent de le comprendre et d'en tirer profit. C'est un livre à lire. Il commence par l'étude des récits de la création et de la chute ; il traite avec beaucoup de nuances la question si délicate de l'unité de l'espèce humaine. Sur ce sujet, pense l'auteur, le texte de la Genèse peut s'entendre en

[5] R. P. Dubarle, O. P. — *Les Sages d'Israël.* — In-8 de 280 p., Paris, Edit. du Cerf, 1946.

divers sens, et c'est au magistère de l'Eglise de l'interpréter authentiquement. Un chapitre est consacré à chacun des livres de Sagesse : Les Proverbes, Job, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse, et aussi à quelques textes de sages dispersés dans la Bible (une partie de Baruch, plusieurs Psaumes). On a ainsi un aperçu complet de la littérature des Sages. L'ouvrage se termine par un regard sur l'Evangile, car l'Evangile contient aussi une sagesse dont l'auteur est plus grand que Salomon. Les Sages nous apparaissent entre la Genèse et l'Evangile, entre le début et le terme ; ils sont un chaînon dans la grande histoire religieuse. L'index des textes bibliques cités montre la richesse du volume.

II. — Histoire

6. — Le seul livre d'histoire paru ces dernières années sur le peuple de Dieu est l'*Histoire sainte* de Daniel-Rops [6]. Ce livre a connu et connaît encore un succès considérable. La première édition, parue en 1943, a été interdite par les autorités allemandes et la composition détruite. Il n'était pas permis alors de parler d'Israël et de la Bible. Aujourd'hui l'ouvrage a dépassé la 185e édition. Un nombreux public s'intéresse donc aux questions religieuses et notamment à tout ce qui concerne l'histoire du Judéo-christianisme. — Le livre commence à la mission d'Abraham, l'ancêtre du peuple hébreu. Le grand patriarche et ses descendants, Isaac, Jacob, Joseph sont replacés dans le milieu historique et social. Entre la venue des fils de Jacob en Egypte et l'activité de Moïse, un regard est jeté en arrière sur les traditions qui ont abouti au récit des onze premiers chapitres de la Genèse. Ce plan est excellent, car ces traditions contiennent ce qu'on racontait sous les tentes, les vieux souvenirs de la race avec les vérités révélées dont, depuis les patriarches, les Hébreux étaient devenus les dépositaires. Vient ensuite toute l'histoire d'Israël depuis Moïse jusqu'à l'époque de Notre-Seigneur.

Ce qui a frappé le plus le public, c'est le synchronisme de l'histoire sainte et de l'histoire des empires, et aussi le relief que prennent les textes bibliques quand on les remet dans leur milieu tel que les fouilles et toutes les découvertes modernes permettent de le reconstituer. Daniel-Rops a mis à la portée du public instruit les résultats de la documentation accumulée depuis plusieurs années dans les livres des spécialistes. En même temps que les faits, il montre le développement des idées, des institutions tel qu'il ressort des textes bibliques ; il note les points de contact et les différences avec les littératures ou les usages des peuples voisins. C'est tout un monde qui revit et est présenté dans une langue alerte et imagée. Dans un travail aussi vaste il est inévitable qu'il se glisse quelques inexactitudes, surtout dans des questions qui se renouvellent sans cesse. Daniel-Rops tient Abraham pour un contemporain d'Hammourabi et le fait vivre vers l'an 2.000. Cette date était couramment admise pour l'époque du grand roi babylonien il y a quelques années ; mais depuis peu, des textes découverts à Mâri prouvent que le règne d'Hammourabi est postérieur à celui de Shamshi Adad, roi d'Assyrie, et doit être placé vers 1.800 (cf. R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, dans *Revue biblique*, 1946, p. 321-348). Si on fait du patriarche un contemporain du roi de Babylone, il faut donc le rajeunir de deux siècles. Ce petit détail montre comment les études bibliques progressent continuellement. Des cartes, un tableau chronologique qui résume le synchronisme avec l'histoire profane, permettent de mieux situer les faits dans l'espace et dans le temps. Grâce à ce livre bien des gens auront appris à mieux connaître la Sainte Ecriture et à mieux l'aimer.

III. — Divers

7. — Les Pères Dominicains des Editions du Cerf ont lancé une petite collection (outre celle plus développée de *Lectio divina*) qui a reçu le nom de « *Témoins de Dieu* ». Il s'agit de monographies sur les grands hommes de la Bible, les témoins de la parole de Dieu et les agents de la Providence divine. Le but n'est pas une étude d'exégèse, ni d'histoire, ni de théologie, mais à l'aide de ces trois disciplines, de dresser des portraits vivants, des biographies spirituelles. Trois petits volumes ont paru sur l'A. T. (Nous indiquons plus loin ceux qui concernent le Nouveau).

Le Père Brillet [7], supérieur de l'Oratoire, en a rédigé deux : *Amos et Osée* (Paris, 1944, 108 p.) et *Isaïe*. Ces prophètes, selon la remarque de l'auteur, n'ont pas seulement parlé de Dieu et enseigné en son nom, en eux Dieu s'est manifesté. Ils ont exercé leur ministère en des époques aussi troublées et aussi difficiles que la nôtre. Le P. Brillet les replace dans leur temps, montre leur foi, leurs luttes, leurs efforts. Bien des pages invitent à la méditation. C'est une âme de prêtre qui les a écrites et qui pense surtout à ceux qui, à leur tour, ont été appelés par Dieu et sont engagés à son service, comme les prophètes dont la vie est pour nous si pleine de leçons. Il a tenu compte des données de la critique, et on peut voir par son exemple qu'une saine érudition s'allie avec une forte spiritualité.

Le troisième volume a été écrit par M. l'abbé J. Steinmann [8] et a pour objet *Job*. L'auteur connaît bien tous les savants travaux publiés sur le livre de Job, si beau par la grandeur du drame et la splendeur de la poésie. Après une petite introduction sur le genre littéraire du livre, l'auteur et le héros du drame, le problème de la souffrance au début de la période postexilienne, époque où le livre fut écrit, M. Steinmann étudie le drame lui-même et les personnages. A travers Job, le vieux scheik édomite, nous entendons la voix d'un grand croyant aux prises avec le problème de la souffrance.

Le héros du poème avait bien sa place dans la galerie des « témoins de Dieu ». Cet ouvrage est très bien écrit ; des allusions fréquentes à la littérature grecque ajoutent à l'attrait de ces pages d'une lecture captivante. Ce premier volume de M. Steinmann fait présager une carrière biblique et littéraire pleine de promesses.

[6] Daniel-Rops. — *Histoire sainte*. — In-8 de 468 p., Paris, Fayard, 1945.

[7] R. P. Brillet. — *Amos et Osée*. — In-16 de 108 p., Paris, Edit. du Cerf, 1944 ; — *Isaïe*. — In-16 de 152 p., *Ibid*. 1945.

[8] J. Steinmann. — *Job*. — In-16 de 150 p., Paris, Edit. du Cerf, 1946.

8. — M. R. Leconte, professeur d'E. S. aux Facultés catholiques de Lille, a donné durant l'été 1946 une série de causeries à Radio Vatican ; il les a publiée sous le nom de « *Perspectives bibliques* » dans un élégant petit volume que préface S. Ex. Mgr Weber, évêque de Strasbourg (Paris, Casterman, 1946, 122 p.). La Bible est la parole de Dieu ; comment résoudre les problèmes que posent au lecteur et à l'exégète les données de la science et de l'histoire ? Quelle est la valeur du texte ? Que doit-on chercher dans la Bible et comment la comprendre ? Quels sont les rapports de la Bible et de l'Eglise ? Ces questions, objet des causeries, font du présent petit volume une courte introduction à la lecture des Saintes Lettres, écrite avec loyauté et sagesse, comme le souligne la préface de Mgr Weber (cf. *Ami*, 1947, p. 71 des couv.).

9. — En novembre 1940, l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem aurait célébré le cinquantenaire de sa fondation si la guerre n'était pas venue empêcher la réalisation de ce projet. Mais on avait prévu un recueil qui serait dédié à la chère mémoire de son fondateur, le R. Père Lagrange. Grâce à l'activité du R. P. Vincent que la guerre retint à Paris, loin de Jérusalem, un magnifique ouvrage a pu paraître, chez Gabalda à la fin de l'année 1940 sous le titre de *Mémorial Lagrange* [9]. Plusieurs savants étrangers, anglais, américains, belges et hollandais, se sont joints aux amis du P. Lagrange pour écrire ce mémorial. Par suite de la difficulté ou de la suppression des services postaux avec l'étranger et avec une partie de la France plusieurs mémoires n'ont pas pu parvenir à Paris, de sorte que l'ouvrage est moins considérable qu'il n'avait été prévu, mais, tel qu'il est, il forme une importante contribution aux études bibliques et orientales.

Les mémoires sont rédigés en français ou en anglais ; ils traitent de critique textuelle : F. G. Kenyon, *Hesychius and the text of the N. T.* ; Kirsopp and Silva Lake, *The Byzantine Text of the Gospels* ; Simon, *Notes sur le dossier des textes akhmimiques* ;

d'exégèse : Allo, *L'« Evolution » et l'« Evangile » de Paul* ; — Buzy, *Un chef-d'œuvre de poésie pure : le Cantique des Cantiques* ; — Podechard, *Le Psaume XXIV*, 7-10 ; — Robert, *Le Yahvisme de Prov.* x, 1-xxii, 16 ; xxv-xxix ; — Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de s. Jean* ; — Vaganay, *Le plan de l'Epître aux Hébreux* ;

d'archéologie et d'orientalisme : G. A. Barton, *Danel, A pre-israelite hero of Galilee* ; — R. Dussaud, *L'envers d'un voyage archéologique en Palestine* (1850-1851) ; — H. Seyrig, *Les tessères palmyréniennes et le banquet rituel* ; — E. L. Sukenik, *Arrangements for the cult of the Dead in Ugarit and Samaria* ; — F. Thureau-Dangin, *Le nom du prince de Jérusalem au temps d'El-Amarna* ; — Ch. Virolleaud, *Un état de solde provenant d'Ugarit (Ras-Shamra)*;

d'histoire : G. Bardy, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Egypte* ; — R. Devreesse, *Les anciens évêchés de Palestine* ; — Radet, *Satrapies et nomes* ; — Van der Ploeg, *Jésus et les Pharisiens* ;

d'histoire des religions : A. Boulanger, *Le salut dans l'Orphisme* ; — Festugière, *La doctrine des « Uiri noui » sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe*, II, 11-66 ; — A. Vincent, *Essai sur le sacrifice de communion des rois Atlantes dans le « Critias » de Platon* ;

de théologie biblique : J. Cools, *La présence mystique du Christ dans le baptême* ;

d'apocryphes : Mgr Gry, *La mort du Messie en IV Esdras*, VII, 29 ;

de sujets divers : Dom Wilmart, *Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre vers le début du XIIIe siècle* ; — Rev. J. Barton, *Recent catholic Exegesis en english-speaking Lands* ; — Rev. E. J. Byrne, *Catholic Tradition and biblical Criticism* ; — J. Vandervorst, *Les emprunts bibliques dans la numismatique papale* ;

des souvenirs personnels sur le P. Lagrange : Mgr de Solages, *Le Maître* ; — J. Chaine, *Journée et menus propos du P. Lagrange*.

Le P. Vincent a écrit l'Introduction et une *bibliographie* des ouvrages du P. Lagrange et de ses principaux articles ; cette nomenclature, au début du *Mémorial*, est impressionnante. On se demande comment un homme a pu écrire tant de livres et d'études avec une telle compétence. On comprend alors l'hommage que tant de savants éminents ont tenu à lui rendre. Au début de l'ouvrage une planche donne du maître un magnifique portrait.

Un autre hommage est venu de Suisse. Le P. Braun [10], professeur d'E. S. à la Faculté de théologie de Fribourg, a publié un beau volume sur *L'œuvre du Père Lagrange*, préface de S. E. le Cardinal Tisserant, président de la Commission biblique pontificale.

La préface rend hommage au labeur et à la science du savant, mais surtout à son attachement et à son dévouement à l'Eglise, à la personne du Souverain Pontife. L'ouvrage se divise en deux parties. La première est une introduction à l'œuvre du P. Lagrange : sa vie, son installation en Terre sainte, ses grandes initiatives, son enseignement, sa méthode, ses œuvres. Un chapitre est consacré à ses combats et à ses épreuves. Sur ce sujet tout n'est pas encore dit. Un autre chapitre traite de sa vie spirituelle et découvre le secret de sa prodigieuse activité au service de Dieu et de l'Eglise. Des planches parsemées dans ces pages reproduisent de suggestives photographies du P. Lagrange, à différentes époques de sa vie, et de l'Ecole biblique de Jérusalem. La seconde partie renferme des tables bibliographiques, une dans l'ordre chronologique indique toutes les publications du Père, année par année depuis 1878 (où parut le premier livre de Lagrange, alors étudiant, une thèse de doctorat en droit présentée à l'Université de Paris), jusqu'en 1938 (où parut son dernier article dans la *Revue Biblique* quelques semaines après sa mort), deux autres dans l'ordre alphabétique donnent la nomenclature de tous les auteurs recensés et de tous les sujets traités. Ces tables rendront d'immenses services à tous les travailleurs qui voudront connaître sur un point quelconque des études bibliques la pensée du maître de Jérusalem ; ils sauront à quel ouvrage, à quel tome de la *Revue Biblique* ou d'une autre Revue ils doivent se référer. En même temps qu'un hommage, ce livre est un excellent instrument de travail.

10. — M. E. Podechard, doyen honoraire de la Faculté de Théologie de Lyon, a voulu prendre sa retraite à la fin de l'année scolaire 1944-1945, après de nombreuses années d'enseignement. A l'occasion de son Eméritat, ses disciples et amis ont publié un volume d'études presque toutes bibliques, qu'ils

[9] *Mémorial Lagrange.* — In-4 de 386 p., avec illustrations hors-texte. Paris, Gabalda, 1940.

[10] R. P. Braun, O. P. — *L'œuvre du P. Lagrange.* — Gr. in-8 de 348 p. — Imprimeries St-Paul, Fribourg (Suisse), 1943.

lui ont offert en témoignage de gratitude et d'amitié, sous le titre de *Mélanges E. Podechard* [1]. — La nomenclature des articles indique la richesse intellectuelle de ce volume.

Ancien Testament : H. Vincent, *L'archéologie et la Bible* ; — Buzy, *Le concordisme préhistorique ou la fin du concordisme* ; — J. Chaine, *La tour de Babel* ; — A. Gelin, *Le passage de la polygamie à la monogamie* (en Israël) ; — Robert, *La description de l'Epoux et de l'Epouse dans Cant.* (v, 1-15 et vii, 2-6) ; — Mgr Gry, *Manassé dans les légendes midraschiques*.

Nouveau Testament : Allo, *Le lieu des apparitions du Christ ressuscité : Judée ou Galilée ?* ; — Bonsirven, *Sur une incise difficultueuse de Marc* (vii, 19) ; — Catherinet, *Y a-t-il un ordre chronologique dans l'évangile de saint Mathieu ?* ; — Cerfaux, *Abraham père, en circoncision, des Gentils* (Rom., iv, 12) ; — Lebreton, *La doctrine spirituelle du Nouveau Testament* ; — Vaganay (Marc, i, 41) *Essai de critique textuelle* ; — Venard, *L'utilisation des Psaumes dans l'Epître aux Hébreux*.

D'autres professeurs et amis de M. Podechard ont écrit des mémoires sur des sujets divers. Au début de l'ouvrage une photographie montre M. Podechard plongé dans la lecture d'un gros volume. Mgr Lavallée, alors encore Recteur des Facultés catholiques de Lyon, donne dans un avant-propos une esquisse de biographie. Suit une liste bibliographique des publications de M. Podechard ; comme le remarque Mgr Lavallée, cette liste n'est pas limitative, car de la studieuse retraite du savant exégète sortiront d'autres travaux que tous les spécialistes attendent. La *Tabula gratulatoria*, ou liste des souscripteurs, n'est malheureusement pas complète par suite de diverses erreurs.

11. — Depuis 1939, trois fascicules du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* [2] ont paru : fasc. xviii, *Hetzenauer-Images* (220 col.) fasc. xix, *Images-Inscriptions* (260 col.), enfin fasc. xx, *Inscriptions-Israël*, qui vient de sortir des presses (276 col.). La place manque pour entrer dans le détail de cette importante publication. On ne peut indiquer que les principaux articles.

Trois peuples qui ont eu des rapports avec les pays bibliques et que les fouilles récentes ont mieux fait connaître sont chacun l'objet d'une savante étude : les *Hittites* par L. Delaporte, les *Hourrites*, par G. Contenau, *les Hycsos* par B. Van de Walle. On a découvert en Palestine et en Syrie des synagogues ornées de fresques avec personnages et animaux ou pavées de mosaïques reproduisant des images analogues. Comment alors interpréter les prohibitions du Pentateuque relatives aux images ? Le P. Frey étudie cette question dans un article fort documenté : *Images chez les Juifs*. Il pense que la prohibition était moins absolue qu'on ne l'a cru depuis plusieurs siècles. — On a retrouvé aussi beaucoup d'inscriptions et de textes qui intéressent plus ou moins directement l'histoire biblique; plusieurs de ces textes sont connus depuis longtemps, d'autres sont récents. C.-F. Jean et B. Van de Walle ont traité respectivement dans un article *Inscriptions et textes concernant l'histoire biblique*, des textes sémitiques et des textes égyptiens, présentant un bon résumé de l'état actuel des connaissances relatives à cette question, avec des bibliographies qui permettent de développer les sujets sur lesquels on voudrait de plus amples informations. M. Gelin a donné un bon travail sur *Idoles, idolâtrie* ; il étudie entre autres questions les causes de l'idolâtrie en Israël, ses formes ; tout cela est fort instructif.

Le dernier fascicule contient une longue histoire de l'exégèse sous le titre *Interprétation (Histoire de l')*. Le P. Bonsirven a traité de l'exégèse juive, M. Bardy de l'exégèse patristique, le P. Jugie de l'exégèse médiévale en Orient, le P. Spicq de l'exégèse médiévale en Occident, M. Robert de l'exégèse moderne et contemporaine de l'A. T. et M. Vaganay de cette même époque pour le N. T. Une foule de renseignements rangés dans des analyses et des vues synthétiques ont été accumulés par des auteurs spécialistes de ces périodes et de ces études. Le R. P. Bea retrace dans un article l'histoire et l'activité de l'*Institut biblique pontifical* qui forme de nombreux professeurs d'E. S.

Deux articles retiennent particulièrement l'attention, *Inspiration et inerrance* du P. Courtade, s. j., professeur à l'Institut catholique de Paris et *Isaïe (Le livre d')* par M. A. Feuillet, p. s. s. Le P. Courtade traite tour à tour de l'existence, de l'étendue et de la nature de l'inspiration. Il distingue bien inspiration et révélation ; il est résolument thomiste ; l'inspiration est « une motion divine instrumentale, qui tout ensemble élève et fait passer à l'acte les facultés de l'homme » (col. 510). Dieu est cause première et l'hagiographe cause instrumentale d'une nature spéciale. Dieu s'assujettit les facultés de l'auteur inspiré, agit sur son intelligence, sa volonté, ses facultés d'exécution. Cependant l'auteur reste libre. « L'inspiration divine ne fait pas violence à l'homme ». « Il y a là un mystère, mais ce mystère n'est pas particulier à l'inspiration biblique. C'est le mystère des grâces efficaces en général ». L'œuvre est à la fois de Dieu et de l'homme, l'inspiration s'étend même aux mots. Le P. Courtade rompt avec l'explication de Franzelin qui admettait que les idées ressortaient de l'inspiration et les mots d'une assistance, et ne distinguait pas suffisamment inspiration et révélation. L'inerrance, ou absence d'erreurs dans l'Ecriture, est la conséquence de l'inspiration.

Aujourd'hui beaucoup de problèmes se posent à l'égard de l'inerrance. L'article donne les grandes règles de solution : il faut tenir compte du langage coutumier, des caractères des langues sémitiques, du génie oriental, des genres littéraires, du caractère particulier de l'écrivain ; des explications plus détaillées sont données à propos des sciences et de l'histoire. L'auteur remarque très justement que les écrivains sacrés n'écrivaient pas l'histoire comme nous. Les plus nombreux « après avoir découpé dans leurs documents les morceaux qui étaient leur convenance et les avoir au besoin résumés ou légèrement retouchés, se contentaient de les aligner ou tout au plus plus de les combiner » (col. 555).

L'article concernant le livre d'*Isaïe* a reçu un long développement : plus de 80 colonnes. L'auteur étudie d'abord la première partie (i-xxxix), date les oracles reconnus généralement comme authentiques et traite ensuite des oracles discutés, notamment de xxiv-xxvii dont la date probable lui paraît être l'époque persane. Après cette introduction critique vient une étude théologique sur la

[1] *Mélanges Podechard.* — In-8 de 284 p., Lyon, Faculté de Théologie, 25, rue du Plat, 1945.

[2] *Supplément au Dict. de la Bible*, fasc. xviii, xix, xx. Paris, Letouzey, 1941, 1945, 1947.

doctrine de cete première partie. — L'étude de la seconde partie (XL-LXVI) débute par la question de l'authenticité ; l'auteur rapporte les divers arguments contre et pour l'attribution de ces chapitres à Isaïe. On remarquera le commentaire qu'il donne du décret de la Commission biblique (juin 1908) : la Commission entend d'abord sauvegarder le caractère prophétique de l'ouvrage ; les trois premiers *dubia*, soit la plus grande partie du décret, sont consacrés à défendre le caractère prophétique contre le préjugé rationaliste qui refuse au prophète toute connaissance surnaturelle de l'avenir. Sur le terrain proprement exégétique, remarque M. Feuillet, la Commission se montre beaucoup moins affirmative. Elle estime que l'argument tiré de la langue et du style n'est pas de nature à forcer (*ut cogat*) l'assentiment d'un spécialiste sérieux, et qu'en général les preuves présentées par les critiques, ne sont pas péremptoires (*ad evincendum*), même prises cumulativement... Sur le terrain de la pure critique l'attitude de la Commission, tout en gardant sa netteté, est simplement négative, et demeure sur la réserve. Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que depuis 1908, l'exégèse catholique, loin d'avoir fourni aucune contribution notable à la thèse de l'authenticité (J. Coppens, *Ephemer. théol. Lovanienses*, nov. 1937, p. 672) manifeste plutôt des tendances contraires » (col. 697-698). C'est ainsi que Mgr Allgeier dans la *Biblische Zeitgeschichte* (Freiburg-in-B., 1937) sans trancher la question incline vers la négative. On pourrait citer d'autres noms. En tout cas, conclut M. Feuillet, tout le monde s'accorde « qu'au point de vue du cadre historique, des intentions, de la présentation doctrinale il faut nettement séparer XL sq. de I-XXXIX et même LVI-LXVI de XL-LV ». Ces deux sections de la seconde partie sont étudiées successivement. Une place importante est donnée aux poèmes du *Serviteur*. Toute cette étude est une des plus importantes qui ait paru depuis longtemps. L'article *Israël* du R. P. de Vaux ne fait que débuter.

12. — Le renouveau des études bibliques amène un plus grand nombre d'étudiants à l'étude de l'hébreu. Le Père C. Jean [3] a écrit pour eux une *Grammaire hébraïque élémentaire*, qui sera un bon instrument de travail. Des morceaux choisis et un petit lexique à la fin de la grammaire permettent de faire les premières versions sans manier des dictionnaires d'une consultation plus difficile. Quelques notions d'araméen biblique, ajoutées en appendice, donnent une idée de cette langue. A Rome l'Institut biblique pontifical continue la publication du *Dictionnaire hébreu-latin* qui est le bienvenu.

13. Signalons dans cette chronique de l'A. T. un élégant petit livre qui fait connaître une des grandes œuvres de la littérature babylonienne avec laquelle on compare souvent des textes bibliques : *L'épopée de Gilgamesh* [4], par G. Contenau. Une introduction précède le texte traduit et annoté ; un commentaire étudie le milieu et les personnages. Personne n'était mieux qualifié que M. Contenau pour présenter au public instruit la fameuse épopée, la plus ancienne que nous possédions.

14. — La grande édition critique de la Vulgate [5] latine préparée par les moines de l'abbaye romaine de Saint-Jérôme s'est enrichie de trois nouveaux volumes. Le premier, *Libri Josue, Judicum, Ruth*, achève l' « Octateuque ». Le second, *Liber Samuhelis* donne les I et II Rois. Le troisième, *Liber Melachim*, contient les livres III et IV des Rois. On remarquera ces titres : *le* livre (au singulier) de Samuel, qui se divise en livres I et II de *Samuel* ou I et II des *Rois* ; *le* livre des Rois, qui correspond aux livres III et IV des *Rois*. Il est à souhaiter que cette dénomination soit acceptée partout, dans les éditions latines de la Bible et les traductions en langue vulgaire.

Le tome IV (*Josué*, etc.) donne à la fin du volume (p. 399-490) une liste par ordre alphabétique des variantes orthographiques des mots *communs* de tout l'Octateuque (les variantes dans l'orthographe des noms *propres* ont été données dans l'apparat critique qui court au bas de chaque page). Ce travail, promis dès le tome I, sera de la plus grande utilité pour les philologues et les historiens.

Avec le tome V (*Samuhel*) est inaugurée une nouvelle disposition : les variantes des noms *propres* ne sont plus au bas de chaque page, mais rassemblés à la fin du volume (p. 369-377) en une liste alphabétique. Le tome VI (*Melachim*) fait de même (p. 345-354). On ne nous dit pas (t. V, p. XV) quand et comment seront recensées les variantes orthographiques des mots ordinaires.

Ce travail immense est désormais en bonne voie : l'expérience acquise par ses savants auteurs et les renseignements accumulés pour les premiers tomes, mais valant souvent pour toute la Vulgate, permettront de maintenir la cadence de parution des volumes. Cette édition critique fait le plus grand honneur à la science catholique de la Bible et s'impose à tous les érudits.

(*A suivre*). J. CHAINE.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il donner un exposé clair et précis de cette philosophie appelée « *l'Existentialisme* », dont la vogue est si considérable à l'heure actuelle. Une telle mise au point serait d'une utilité primordiale pour un grand nombre d'abonnés, auxquels les soucis du ministère paroissial ne permettent pas des recherches philosophiques bien approfondies. A quels systèmes anciens pourrait-on rattacher cette philosophie nouvelle ?

R. — La question ainsi posée n'est guère susceptible de recevoir une réponse adéquate. Dans un article qui fut remarqué, le P. J.-M. Leblond, S. J., présentait *l'existentialisme* comme une « doctrine difficile et technique » et déclarait même qu'on ne peut parler ici d'une doctrine unique : « Rejetant la valeur des concepts qui se réfèrent à

[3] Ch.-F. Jean. — *Grammaire hébraïque élémentaire*. — In-8 de 176 p., Paris, Letouzey, 3e éd. 1945.

[4] G. Contenau. — *L'épopée de Gilgamesh*. — In-8 de 300 p., Paris, L'artisan du livre, 1939.

[5] Biblia Sacra *juxta latinam versionem*. — T. IV, *Libri Josue, Judicum, Ruth*, in-4 de XII-490 p. — T. V. *Liber Samuhelis*, in-4 de XVI-378 p. — T. VI. *Liber Melachim*, in-4 de VIII-354 p., Rome, Librairie Vaticane, 1939, 1943, 1945.

des essences stables, opposée à toute vérité « de droit », cette philosophie ne peut être, comme le reconnaissent d'ailleurs explicitement certains existentiels, qu'un témoignage personnel, une interprétation du monde par un individu en situation bien déterminée, qui ne coïncide avec celle d'aucun autre [1]. »

On n'aura donc pas la prétention de faire ici l'exposé « clair et précis » de cette philosophie ; on cherchera surtout à en donner un aperçu général permettant aux lecteurs de saisir les traits communs et de rapprocher les vues particulières des principaux philosophes existentiels. On évitera, dans la mesure du possible, de reprendre certaines de leurs formules obscures et déconcertantes et de traduire, dans un langage philosophique courant, le sens de ces expressions.

D'une manière générale, l'existentialisme est moins une doctrine qu'une tendance philosophique qui recherche le sens de l'existence de l'homme, qui s'applique à mettre en évidence la manière d'être particulière à l'homme individuel et concret.

* *

Le théologien luthérien danois Sœren Aabye Kierkegaard (1813-1855) [2] a été le précurseur de l'existentialisme. A son époque, dans les pays scandinaves comme en Allemagne, la vie intellectuelle était encore sous l'emprise de la spéculation idéaliste de Hegel. Kierkegaard lui reproche de méconnaître radicalement la nature de l'homme individuel et concret en le réduisant au rôle d'un minuscule chaînon dans l'évolution de l'esprit cosmique (*Weltgeist*). Si l'on veut atteindre la vérité, il faut faire retour à la subjectivité, non pas la subjectivité du « moi » de Fichte, laquelle n'est qu'une abstraction à base de panthéisme ; non pas également la subjectivité de la conscience connaissante de Kant, laquelle est démunie de toute marque d'individualité. La subjectivité de Kierkegaard est constituée par le « moi » concret, réfractaire à toute définition, mais saisissable par introspection, par le retour de l'homme sur soi même [3].

C'est donc dans l'individu concret que Kierkegaard compte saisir la vérité ; mais il est convaincu que l'homme n'atteint ce but que si, comme le Christ, il est lui-même la vérité. Car prendre connaissance de la vérité comme d'une chose extérieure, cela équivaut, pour Kierkegaard, à s'en priver, la vérité, en ce cas, demeurant étrangère au sujet qui veut la saisir :

« L'être de la vérité est son redoublement en toi, en moi, en lui, de sorte que ta vie, la mienne, la sienne, dans l'effort où elle s'en approche, est l'être de la vérité, comme la vérité fut en Christ une vie, car il fut la vérité. Et c'est pourquoi, pour le Christianisme, la vérité ne consiste pas à la savoir, mais à l'être... Etre la vérité, c'est la même chose que la savoir et Christ n'aurait jamais su la vérité, s'il ne l'avait été ; et nul ne sait de la vérité plus qu'il n'en exprime dans sa vie [4]. »

Socrate n'a jamais démontré l'immortalité de l'âme, mais sa vie fut orientée d'une manière si intense et si passionnée vers l'infini qu'elle lui serait devenue intolérable si l'âme n'était pas immortelle. Socrate n'a pas fourni la preuve objective de l'immortalité de l'âme, mais, par la disposition de toute sa vie, il en a donné la preuve subjective. Cette preuve, pour Kierkegaard est la meilleure, car elle saisit l'homme concret dans tout l'ensemble de son être [5]. Pareillement Dieu n'est ni une idée qu'on démontre, ni une chose extérieure qu'on appréhende, mais une réalité vivante, que l'homme peut saisir en disposant sa vie individuelle d'une manière passionnément intense. Par un sérieux retour sur soi-même, l'homme prend conscience de son état de faiblesse, d'incohérence et de péché ; quand il réalise pleinement son état de pécheur, alors la terreur, le désespoir, l'angoisse s'emparent de lui et la foi le met en présence de la sainteté du Dieu tout puissant [6].

Mais, pour Kierkegaard, la foi n'aboutit pas à une connaissance certaine, comme l'enseignent les théologiens : « Etre tranquillement assis dans un bateau par un temps calme n'est pas l'image de la foi. Mais quand il y a une voie d'eau, alors, dans l'enthousiasme, maintenir l'embarcation en état à l'aide de pompes, et pourtant ne pas chercher à rentrer au port, voilà l'image de la foi... Pendant que l'intelligence, comme un passager désespéré, tend les bras vers la terre ferme, mais en vain, la foi travaille de toutes ses forces en profondeur, joyeusement, et triomphalement elle sauve l'âme [7]. » La foi n'est donc pas l'aboutissement d'un raisonnement ; elle est l'effet d'une libre décision prise par l'homme dans sa détresse ; et cette décision demande toujours à être renouvelée. Ce qui, en effet, constitue l'existence, la manière d'être propre à l'homme individuel et concret, c'est qu'il est constamment en face de cette alternative : se décider pour Dieu ou pour soi-même. Ainsi l'homme voudrait être à Dieu, s'abîmer en Dieu, mais alors il craint de perdre son existence propre ; il voudrait aussi être entièrement à soi-même, mais il perd alors son existence qui ne se réalise qu'en présence de Dieu [8]. Se trouvant nécessairement dans

[1] *Qu'est-ce que l'existentialisme ?* dans les *Etudes*, mars 1946, p. 336 suiv.

[2] Sur Kierkegaard, on lira avec fruit, l'ouvrage de M. Régis Jolivet, doyen de la Faculté catholique de philosophie de Lyon, *Introduction à Kierkegaard ;* in-8 de xviii-254 p. (Editions de Fontenelle ; abbaye S. Wandrille), 1946. Voir aussi Th. Haeckel, *Sœren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Innsbruck, 1913 ; L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1936 ; J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938.

[3] Voir surtout *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, tr. fr. Paul Petit, p. 109, 134, 209, etc. Bien que repoussant l'idéalisme de Hegel et de Fichte, Kierkegaard dépend encore de l'idéalisme en nous présentant le sujet pensant comme un esprit individuel et concret, mais esprit sans corps, esprit. Cf. Vançourt, *Deux conceptions de la philosophie, Husserl et Kierkegaard*, dans les *Mélanges de science religieuse* (publiés par un groupe de professeurs des Facultés catholiques), Lille, 1944, p. 216-217, note 7.

[4] *L'école du christianisme*, 4e méditation ; tr. P. A. Tisseau, 1936, p. 250 suiv.

[5] *Post-Scriptum*, p. 53.

[6] Voir *L'Evangile des souffrances*, tr. fr. P. H. Tisseau, p. 123.

[7] *Post-Scriptum*, p. 149.

[8] « Quand [Kierkegaard] en vient à dire que l'homme existant est constitué par sa relation à Dieu, et donc que le problème de Dieu est posé en lui par là même qu'il existe, cette affirmation n'est pas pour nous déplaire, mais chez lui elle nous apparaît sans fondement ». R. Arnou, S. J., *L'existentialisme à la manière de Kierkegaard*, dans *Gregorianum*, 1946, p. 82-83. Il n'est donc pas exact d'affirmer que le Dieu de Kierkegaard « n'est qu'un mythe ». Cf. A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, p. 333 suiv. ; R. Vancourt, art. cit., p. 228-230.

cette alternative, l'homme est constamment étreint par l'angoisse. Avec S. Augustin, Kierkegaard est convaincu que « le cœur de l'homme est toujours inquiet » ; mais il ne peut achever avec le saint Docteur : « jusqu'à ce qu'il repose en Dieu ».

* *

Les idées de Kierkegaard ne firent pas grande impression sur ses contemporains et l'évolution de la philosophie après sa mort ne leur fut pas favorable. Au début de la seconde moitié du XIXe siècle, la spéculation idéaliste de Hegel succomba sous les coups du positivisme matérialiste qui, en réduisant l'homme à n'être qu'un aggrégat d'atomes pris dans l'engrenage des lois de la nature, supprimait la question de son existence au sens que lui avait donné Kierkegaard. Dans sa réaction contre le matérialisme, le néokantisme ne fit pas la part plus belle au problème de l'existence de l'homme concret, en raison tout d'abord de ses tendances agnostiques, ensuite de sa théorie de la connaissance. Pour le néokantisme, en effet, le sujet connaissant se confond avec la « conscience en général », il est donc nécessairement démuni de toute marque d'individualité.

C'est seulement au début du XXe siècle qu'une réaction réaliste ramena l'attention sur l'homme concret. Par l'analyse minutieuse du contenu de la conscience, la phénoménologie inaugurée par Husserl [9] et continuée par Max Scheler [10] montre certains aspects nouveaux sur l'essence des choses et sur la réalité transsubjective [1]. Les tenants de ce mouvement phénoménologique ne se contentèrent pas d'examiner la pensée au sens strict du terme ; ils étendirent leur analyse au sentiment, à l'amour, à la haine, à la religion, à la jouissance artistique, bref, à toutes les manifestations de l'esprit humain. Contre le matérialisme, ils ont montré que la réalité n'est pas bornée aux données des sens et que la pensée est autre chose qu'une sécrétion du cerveau. Contre les néokantistes, ils ont insisté sur la réalité du monde transsubjectif ainsi que sur la nature concrète et individuelle du sujet connaissant.

A la même époque, la « philosophie de la vie » (*Lebensphilosophie*) qui procède de Nietzsche a rappelé, non sans véhémence, que la vie est le fait primordial tant de l'individu que du monde dans son ensemble.

L'existentialisme est apparenté avec la phénoménologie, avec la « philosophie de la vie », avec Kierkegaard. Ses principaux représentants sont Martin Heidegger et Karl Jaspers en Allemagne, Jean-Paul Sartre et Gabriel Marcel en France. Tous quatre s'appliquent à mettre en lumière l'existence de l'homme qu'ils comptent pouvoir saisir par introspection. Leur méthode est celle de la phénoménologie. Ils analysent minutieusement tous les phénomènes de la vie humaine et s'appliquent à les décrire le plus exactement possible. C'est ainsi qu'ils ont enrichi la psychologie d'un grand nombre d'observations très fouillées. Ils sont d'accord avec Kierkegaard pour reconnaître dans le libre choix d'une destinée l'élément constitutif de l'existence, de la personnalité de l'homme concret. Avec Kierkegaard encore, ils avouent que l'existence humaine, ainsi constituée par le libre choix d'une destinée, baigne dans l'angoisse, car la liberté de l'homme remet sans cesse ce choix en question.

* *

Kierkegaard constitue l'existence de l'homme dans sa relation à Dieu. Pour Heidegger [2], Dieu n'existe pas. Au fond, rien n'existe, sinon l'homme lui-même ; et il ne peut prendre connaissance de son existence et accéder à elle qu'en traversant des expériences comme celles du souci et de l'angoisse, qui nous mettent en présence de l'arrière-plan de néant sur lequel l'être se détache. L'être n'existe qu'à la condition de se détacher du néant par une sorte de rupture. Ainsi notre existence est une pure contingence, qui n'est explicable d'aucune façon : l'homme individuel est pour ainsi dire « jeté là » ; et, parce qu'il est libre, il est condamné à choisir sa destinée, bien qu'il soit convaincu que celle-ci ne mène à rien. Selon Heidegger, la seule certitude de l'existence, c'est que l'homme est destiné à la mort : exister, c'est « être pour la mort » (*zum Tode sein*). Néanmoins sous la poussée de sa liberté, l'homme tend constamment à se dépasser, à se « transcender ». Les mouvements de transcendance créés par la liberté humaine sont, non pas vers Dieu, puisque (c'est l'enseignement qu'Heidegger garde de Nietzsche) Dieu n'existe pas, mais vers le monde [3], vers les autres hommes, vers l'avenir ; mouvements de transcendance qui portent du néant vers l'être. Tout est vain, sauf ce mouvement de transcendance vers *l'existence authentique*. Mais ce mouvement lui-même est rempli d'angoisse et de souci. L'homme sait que son existence est précaire, qu'elle ne va pas loin, qu'il peut la perdre. C'est la seule chose qu'il ait, et, à tout instant, il peut la perdre. C'est ce qui explique le caractère tragique de l'angoisse heideggérienne.

* *

Sartre [4] doit être rapproché d'Heidegger. Sans s'inféoder au philosophe allemand, Sartre marche

[9] Husserl est encore cependant un philosophe « essentialiste », tout en ramenant la considération philosophique sur le sujet empirique qui existe concrètement. Voir R. Vancourt, *art. cité*, surtout p. 207-210. Sur l'influence de Husserl, cf. G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930 ; A.-D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, Paris, 1941, t. ii, ch. 17 : « Le néospiritualisme allemand », p. 527-551 et *La Phénoménologie* (Journées d'Etudes de la Société thomiste). Kain-Juvisy, 1932.

[10] Sur Max Scheler, cf. : en allemand, J. Geyser, *Max Schelers Phænomenologie der Religion*, Fribourg-en-B., 1924 ; J. Engert, *Studien zur theol. Erkenntnislehre*, Ratisbonne, 1926, p. 398-611 ; — en français, G. Rabeau, *La philosophie de la religion de Max Scheler*, dans la *Vie intellectuelle*, 1929, t. ii, p. 234-246 ; G. Gurvitch, *op. cit.*, ch. 2, p. 125-129.

[1] Ce mot indique, de soi, un dépassement du sujet lui-même, par l'intérieur. Mais il n'a pas ce sens dans le système existentialiste.

[2] Cf. A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942 ; — J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris, 1947, p. 27-52.

[3] Dans son grand ouvrage, *L'Etre et le Temps* (*Sein und Zeit*), Heidegger semble s'efforcer de constituer une sorte d'ontologie d'après ces principes. En se projetant en avant, l'homme crée le temps. La nature de l'être serait ainsi constituée par la « temporalité ». L'espace devrait être ramené à un moment du temps, au présent. On pourrait rapprocher cette doctrine de la doctrine bergsonienne. Cf. J. Wahl, *op. cit.*, p. 44-45.

[4] Sur J.-P. Sartre, voir R. Campbell, *J.-P. Sartre*, Paris, 1946 ; G. Truc, *De J.-P. Sartre à L. Lavelle ou désintégration et réintégration*, Paris, 1946 ; — dans les « *Mélanges de science religieuse* (Facultés catholiques de Lille), une conférence du P. Gabriel Picard, S. J., *L'existentialisme de J.-P. Sartre*.

résolument dans la même ligne d'athéisme. Quelle que soit la connaissance que l'homme puisse avoir du monde extérieur, cette connaissance ne peut être qu'anthropomorphe, faite à son image, sans rapport à la réalité. C'est ainsi que l'homme se sent entouré comme d'un mur impénétrable par le monde extérieur. Pour Sartre, cette impénétrabilité de la réalité transsubjective, cette nécessité de ne se trouver toujours qu'en face de soi-même, engendre « la nausée » [5]. Nonobstant cette nausée, la liberté foncière de l'homme l'incite constamment, comme l'a noté déjà Heidegger, à se dépasser : l'homme aspire au repos, mais sa liberté, dont l'élan est incompatible avec le repos, le pousse toujours en avant. Le philosophe doit accepter vaillamment sa tragique situation, en choisissant librement sa destinée et en demeurant fidèle à son choix. Mais tandis qu'Heidegger exige ici une honnêteté morale « incompatible avec l'hypocrisie qui rejette sur les mécanismes psychologiques, la société, sur l'*On*, la responsabilité de notre conduite » [6], Sartre estime que pour opérer ici ce choix, l'homme n'est tenu à acune règle morale extérieure : il est absolument libre devant sa destinée. Ce qu'il aura choisi arbitrairement sera bon pour lui. Ce qui importe, c'est qu'il reste fidèle à ce choix et qu'il en accepte la responsabilité, sans chercher d'excuse pour sa conduite dans la passion, dans les circontances extérieures ou autres arguments semblables : « Il revient au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une de ces actions l'emporte sur l'autre, ce ne sera pas à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal et, dans ce cas, il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples » [7].

Tandis que pour Kierkegaard l'homme ne réalise sa personnalité qu'en se posant devant Dieu, Sartre élimine carrément Dieu de l'existence humaine :

« L'existentialisme n'est autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente. Elle ne cherche pas du tout à plonger l'homme dans le désespoir ; mais si l'on appelle désespoir, comme font les chrétiens, toute attitude d'incroyance, elle part du désespoir originel. L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt : même si Dieu existait, cela ne changerait rien ; voilà notre point de vue. Non pas que nous croyions que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence ; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu. En ce sens l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action, et c'est seulemnt par mauvaise foi que, confondant leur désespoir avec la nôtre, les chrétiens peuvent nous appeler désespérés » [8].

Et pourtant, ailleurs, Sartre confesse que « la réalité humaine est souffrante dans son être,.... conscience malheureuse sans dépassement possible de l'état de malheur » [9]. Le désenchantement total de l'homme devant la mort est bien aussi, dans l'existentialisme de Sartre, un sentiment d'angoisse et de désespoir : « La mort n'est aucunement structure ontologique de mon être, du moins en tant qu'il est *pour-soi*... Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi ; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle... Qu'est-elle donc ?... Rien d'autre que du *donné*. Il est absurde que nous soyons nés ; il est absurde que nous mourrions... » (*Ibid*, p. 631).

* *

Comme Heidegger et Sartre, Jaspers [10] est convaincu que toute connaissance transsubjective aboutit à un mystère insondable et impénétrable. Son *Existenzphilosophie* enseigne, comme tout l'existentialisme, l'absurdité du monde. Toutefois — et c'est par là qu'il se rapproche singulièrement de Kierkegaard — Jaspers admet que l'existence humaine est parfois accessible à une expérience personnelle, à un acte de sympathie profonde avec soi-même et avec d'autres. Mais l'homme, ici encore, se heurte à une « transcendance » prohibitive de toute formulation précise. On doit en tirer cette conclusion qu'«il ne peut y avoir de *doctrine* de l'existence et que c'est par suite d'une illusion, l'illusion fondamentale de la philosophie, qu'on cherche à savoir ce qui n'est pas objet de savoir » [1].

Mais la philosophie existentielle de Jaspers est une sorte de « laïcisation » en même temps qu'une généralisation de la philosophie de Kierkegaard :

« Nous sommes en rapport, non plus avec Jésus, mais avec un arrière-plan, avec un arrière-fond de notre existence et de cet arrière-fond nous ne pouvons saisir que des régions détachées... Nous n'atteindrons jamais cet absolu que Hegel se vantait d'atteindre par le déroulement de l'idée et à la fin du déroulement de l'idée. L'absolu est quelque chose de caché qui se révèle en des fragments fugitifs, en des fragments épars, par des sortes d'éclairs intermittents. Et nous avons le sentiment d'une nuit dans laquelle notre pensée ou notre non-pensée s'enferme. Par conséquent nous sommes sans cesse voués à une sorte de naufrage ; notre pensée échoue et s'accomplit dans cet échec même, car elle a le sentiment de cet arrière-plan de l'être dont toute chose se détache ; c'est quelque chose de réel, c'est de là que nous tenons notre réalité : et ce quelque chose, nous ne pouvons le traduire, et nous-mêmes, en tant qu'existences, nous ne pouvons nous exprimer complètement » [2].

Le problème de l'existence demeure donc un mystère, mais — on vient de le voir — Jaspers reconnaît un « Transcendant » qui s'impose à nous, particulièrement dans les « situations-limites », l'attente de la mort, par exemple. Cette « transcendance verticale » n'est pas la foi de Kierkegaard, mais elle laisse entr'ouverte la porte à la foi, une foi qui n'est peut-être pas la foi chrétienne, mais qui cependant peut conduire à Dieu.

* *

Avec Gabriel Marcel [3], la porte s'ouvre plus largement et l'on peut déjà parler d'existentialisme chrétien [4]. Pour ce philosophe, la question : « Qui

[5] C'est le titre d'un de ses romans. Cf. J. Wahl, *op. cit.*, p. 52-64.
[6] J.-M. Leblond, *art. cité*, dans *Etudes*, p. 344.
[7] *L'être et le néant*, p. 722.
[8] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 95-96.
[9] *L'être et le néant*, p. 134.

[10] Sur Jaspers, voir un article de J. Hippolyte, dans *Dieu vivant*, n° 3, 1946. Voir également, au n° 6, une discussion intéressante sur l'existentialisme (principalement d'Heidegger) entre MM. Koyré, M. de Gandillac et Gabriel Marcel. — Signalons aussi du P. de Tonquédec, S. J., *Une philosophie existentielle : L'existence d'après Karl Jaspers*, Paris, 1945 (Beauchesne).
[1] J.-M. Leblond, *art. cité*, p. 345.
[2] J. Wahl, *op. cit.*, p. 25-26.
[3] Cf. M. de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, 1937. Voir *Ami*, 1938, p. 695 ; H. Lefebvre, *L'existentialisme*, Paris, 1947 (éd. du Sagittaire).
[4] L'article très récent de M. G. Marcel sur *L'existentialisme et la pensée chrétienne* n'a pu être utilisé ici.

suis-je ? » — question existentielle par excellence — ne peut que se muer en appel. « La question *Qui suis-je ?* — écrit-il — ne peut pas être présentée devant moi à la façon d'un problème ; elle empiète sur les conditions mêmes qui permettent de la poser ; qui suis-je pour m'interroger sur ce que je suis ? Et voici qu'insensiblement je la vois se commuer en appel [5] ».

Existe-t-il un être capable d'entendre et d'exaucer cet appel ? Voici la réponse de G. Marcel :

« Ici s'affirme l'identité du transcendant et du métaproblématique. Me demander s'il existe un être qui perçoit mon appel et est à même d'y répondre, c'est me placer sur le plan de l'hypothèse, c'est me référer à une construction, à une vérification idéalement possible. Mais il est clair que si « par miracle » j'étais en état d'accomplir cette vérification — comme dans le cas où je chercherais à savoir si un S. O. S. lancé par un navire en perdition a été capté par quelque station repérable dans l'espace — il est manifeste, dis-je, que cet Autre, que ce Rédempteur empiriquement identifié m'apparaîtrait aussitôt comme n'étant pas et ne pouvant pas être le Recours absolu vers lequel monte mon invocation. La transcendance de celui que j'invoque s'affirme par rapport à toute expérience possible, ou même à toute supputation rationnelle qui ne serait encore que de l'expérience anticipée et schématisée. Qui suis-je ? Toi seul en vérité me connais et me juge ; douter de Toi, ce n'est pas me libérer, c'est m'anéantir. Mais ce serait douter de Toi, bien plus ce serait Te nier que de regarder Ta réalité comme sujette à problème ; puisque ces problèmes ne sont que pour moi et pour moi qui les pose, et qu'ici c'est moi-même qui suis en question dans l'acte sans retour par lequel je m'efface et me soumets » [6].

Ainsi, comme Kierkegaard, G. Marcel est convaincu que l'appel angoissé de l'homme lui fait trouver Dieu, et que ce n'est que devant Dieu que l'homme réalise son existence. Bien qu'il ne mette pas en doute « l'identité du transcendant et du métaproblématique » ; bien que, pour lui, la réalité de Dieu ne soit pas « sujette à problème », G. Marcel ne méprise pas les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu :

« Il y a tout lieu de penser, écrit-il, qu'à un certain niveau de la réflexion philosophique il apparaît comme également impossible de déclarer les preuves classiques [de l'existence de Dieu] pleinement satisfaisantes, et de les rejeter purement et simplement comme on met au rancart des timbres périmés. Le fait subsistera toujours que de très grands esprits s'en sont contentés et nous ne pouvons pas nous dire simplement que nous occupons une position plus avancée qu'eux sur un certain chemin qui serait la route de la raison. N'y a-t-il pas lieu de présumer, bien plutôt, qu'ils mettaient dans leur arguments quelque chose d'essentiel qui n'arrivait pas à passer complètement dans les formules et qu'il s'agirait pour nous d'expliciter au prix d'un effort dont il n'est pas certain que nous soyons tout à fait capables ? » [7]

Si, pour nous, ces preuves traditionnelles « se révèlent en fait dépourvues de force convaincante », c'est, estime G. Marcel, que « l'unité de l'homme est brisée », « son moule est cassé ». L'homme dont il s'agit n'est pas l'homme en général, mais l'*homo historicus*, concret et individuel, l' « homme incarné », tel que l'évolution de la civilisation l'a constitué.

Avec Kierkegaard, Marcel estime que l'homme ne peut se réaliser que dans la foi. Mais, pour lui, la foi doit être vécue « non pas seulement ou essentiellement par des actes précisables et démontrables, mais par ce que je dégage ou rayonne pour autrui » :

« La foi réelle, continue-t-il, n'est en rien assimilable à une possession dont on peut se prévaloir ; elle se dénature dès le moment où l'on s'en targue. Je suis ainsi arrivé à mesurer mon inégalité par rapport à cette foi dont je semble dire qu'elle est mon partage, c'est-à-dire à faire la part de mon incroyance au sein même de ce que j'appelle ma foi. Et par là aussitôt s'établit une communication entre moi et celui qui se déclare tout simplement incroyant — communication dans une lumière de vérité qui est aussi une lumière de charité ; — cette communication peut même aller jusqu'à une espèce d'interversion, non pas objective, certes — ce qui n'offrirait aucun sens — mais portant sur le rapport que je pose entre moi et l'autre, puisque je puis aller jusqu'à reconnaître que l'autre, qui se déclare incroyant, atteste plus véritablement, plus efficacement que moi-même qui me prétend croyant, cette vérité qui est enveloppée dans mon acte de foi » [8].

Mais si le croyant ne parvient pas à la « plénitude de la foi », il possède cependant des « rudiments de croyance ». Quels sont les rapports de ces rudiments de croyance avec la plénitude de la foi ? Sont-ce les rapports d'un fait avec l'idéal qui le déborde ? Gabriel Marcel répond en se demandant

« si la distinction de l'idéal et du réel conserve un sens en pareil domaine et si elle n'est pas indûment transposée hors de la zone des objets dans lesquels elle est rigoureusement applicable. Et c'est ici que malgré tout s'opère une jonction entre la philosophie traditionnelle et la dialectique de l'affirmation telle que je la conçois. Il faut néanmoins marquer que cette dernière réflexion, si voisine qu'elle puisse être de l'argument ontologique, s'exerce sur un *Je crois* qui ne peut s'expliciter que sous la forme : *Je crois en Toi qui est mon recours unique*. C'est en fonction de cet ensemble complexe de réflexion que se définit la distinction du problème et du mystère, car cette réalité à laquelle je m'ouvre en l'invoquant ne peut plus en aucune façon être assimilée à une donnée objective sur laquelle je m'interrogerais et dont j'aurais à déterminer rationnellement la nature. Je dirais volontiers que cette réalité me donne moi-même dans la proportion où je me donne à elle ; c'est par la médiation de l'acte par lequel je me centre sur elle que je deviens véritablement sujet. *Que je deviens sujet*, dis-je ; l'illusion mortelle d'un certain idéalisme consiste, en effet, à ne pas voir qu'*être sujet n'est pas un fait ou un point de départ, mais une conquête et un but* » [9].

Ces quelques citations suffisent à montrer que G. Marcel, comme tous les existentialistes, veut saisir l'existence de l'homme ; il veut mettre en évidence ce qui constitue la manière d'être particulière à l'homme concret. Avec Kierkegaard il est convaincu que l'homme saisit Dieu par son appel angoissé ; mais tandis que pour le luthérien danois l'homme ne peut jamais se libérer de l'angoisse qui l'étreint, G. Marcel, devenu catholique, est convaincu avec S. Augustin qu'il trouve son repos en Dieu. Kierkegaard fait fi des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, en bon disciple de Luther qui a tant vitupéré contre la *Hure Vernunft* ; il est foncièrement antiintellectualiste ; G. Marcel estime au contraire que sa « dialectique de l'affirmation... peut opérer une jonction avec la philosophie traditionnelle ». Kierkegaard est un existentialiste pro-

[5] *Du refus à l'invocation*, p. 189.
[6] *Idem*, p. 189 suiv.
[7] *Idem*, p. 229.

[8] *Idem*, p. 234.
[9] *Idem*, p. 235-236. C'est nous qui avons souligné la dernière phrase.

testant ; G. Marcel est un existentialiste qui veut être catholique. Quant à l'existentialisme de Heidegger et de Sartre, il est nettement naturaliste, athée, païen [10].

Sous bien des rapports, les idées de Gabriel Marcel sont apparentées avec celles de l'Autrichien Ferdinand Ebner (1881-1931), qui, lui aussi, part des aspirations primordiales de l'homme pour arriver à Dieu et qui, comme Kierkegaard, enseigne que l'homme ne réalise sa personnalité que devant Dieu.

Certaines idées de Marcel se retrouvent aussi chez l'Allemand Joseph Engert, professeur au Grand Séminaire de Ratisbonne, dans on étude *Die Erschliessung des Seins* (La prise de connaissance de l'être), Bonn, 1935 [1]. G. Marcel, Ebner et Engert ont travaillé indépendamment l'un de l'autre ; tous trois sont des représentants du nouveau réalisme d'inspiration catholique, qui se rattache tant à Kierkegaard qu'à la phénoménologie, pour faire front contre le positivisme matérialiste et l'agnosticisme. Si on a pu qualifier l'existentialisme de Sartre de « philosophie du désastre » [2], si on a pu douter que la « dialectique de l'affirmation » de G. Marcel soit susceptible de servir de base à sa spéculation foncièrement catholique, il n'en est pas moins vrai que l'existentialisme peut, en fait, avoir une influence heureuse sur la pensée philosophique actuelle, d'abord par son vigoureux réalisme qui combat l'idéalisme agnostique, ensuite par l'importance qu'il attribue à la personnalité humaine, à sa liberté, et aux problèmes que posent la souffrance et la mort. Enfin le réalisme catholique de Gabriel Marcel est susceptible d'un développement heureux dans le sens de la philosophie traditionnelle, dans la ligne ébauchée par Ebner et Engert [3].

G. FRITZ.

[10] « La doctrine de J.-P. Sartre apparaît comme un défi au bon sens vulgaire et à la pensée philosophique ». Son succès s'explique en partie « du fait qu'elle a été monnayée par son auteur dans des ouvrages moins austères (que *L'Etre et le Néant*), romans et pièces de théâtre... Elle bénéficie en outre, à coup sûr, d'une certaine obscénité sous-jacente et même d'un étalage pornographique, qui n'est pas, commercialement, sans effet. Mais il faut reconnaître que le monde, tel que le montre l'existentialisme, semble rejoindre beaucoup de nos expériences actuelles, oriente nos réactions dans le sens où déjà elles vont d'elles-mêmes. » G. Picard, *art. cité*, p. 337-338. — On doit signaler, à titre documentaire, dans le sens « existentialiste » les romans de Simone de Beauvoir.

[1] Sur Ebner et Engert, voir notre étude dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg, t. XVIII (1938), p. 513 suiv. L'*Ami* en a donné un résumé, 1938, p. 694-695.

[2] Voir *Ami*, 1947, p. 209, 2e col.

[3] Gabriel Marcel a précisé lui-même les conditions de cette utilisation de la philosophie existentielle. On lira surtout la deuxième partie de *Etre et Avoir* (*Foi et réalité*), p. 259 suiv. L'auteur note expressément que c'est à la condition préalable de ne pas limiter la philosophie à un ordre naturel qui n'est pas effectivement donné. Qu'il soit permis de citer, en terminant, une page dont l'actualité est très vive : « Je crois que ceux qui avec une entière candeur estiment que le christianisme doit être d'abord et avant tout social, que c'est avant tout une doctrine d'entr'aide, une sorte de philanthropie sublimée, commettent une grave et dangereuse erreur. Ici encore le mot *vie* se révèle tout chargé d'ambiguité. Dire : « peu importe ce que vous pensez, du moment que vous vivez chrétiennement », c'est, je pense, se rendre coupable de la pire offense envers Celui qui a dit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ». La Vérité. C'est sur le terrain de la Vérité d'abord que le combat religieux doit être poursuivi ; c'est sur ce terrain seul qu'il sera gagné ou perdu, et j'entends par là, pour ma part, que l'homme fera voir s'il a décidément trahi sa destinée, sa mission, et si la fidélité doit demeurer l'apanage d'un petit nombre d'élus, de saints, voués sans doute au martyre, et qui prient sans lassitude pour ceux qui ont choisi les ténèbres » (p. 295). M. Louis Lavelle pourrait, dans la philosophie existentielle contemporaine, être situé sur un plan supérieur à G. Marcel. Sa philosophie, en effet, est orientée vers l'étude de l'être concret. Voir surtout sa *Dialectique de l'éternel présent. De l'être. De l'acte. La présente totale* (Aubier). A la même librairie, *Le moi et son destin*.

NOTE COMPLÉMENTAIRE

Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de préciser à quels systèmes antérieurs pourrait se rattacher la philosophie existentielle. L'existentialisme, en effet, est moins une doctrine qu'une attitude, une tendance, « une manière de philosopher qui prend son point de départ et ses thèmes dans l'existant humain et son comportement concret, en vue d'en dégager, par l'analyse, la signification profonde » [1]. Toutefois il est possible de relever, dans l'existentialisme, quelques aspects non ignorés de la philosophie classique.

I. — Le point de départ de cette attitude, c'est qu'il ne peut y avoir de vérité sinon dans la conscience de soi. *Cogito, ergo sum.* « Descartes, dit à bon droit le P. Picard, eût été le premier des existentialistes, s'il avait exploité à fond les richesses de son *cogito* » [2]. Mais précisément le *cogito* de Descartes a posé, dans la philosophie moderne, le problème de la connaissance et l'a résolu en un sens d'où est sorti l'idéalisme, voire même l'agnosticisme. Mais l'absolu, selon Sartre, est « non le résultat d'une construction logique sur le terrain de la *connaissance*, mais le sujet de la plus concrète des expériences... Il est cette expérience même » [3]. Aussi l'essentiel de l'existence n'est pas la nécessité ; c'est simplement « être là ». Dans cet existant, Sartre distingue l' « en-soi » qui resterait dans son obscurité impénétrable, si, grâce à la *conscience*, ne surgissait pas l'être « pour-soi », c'est-à-dire l'être assumé par sa liberté pour se lancer dans ce qu'il projette librement d'être Mais l'homme, pour réaliser le projet d'être que sa liberté lui propose, est obligé de considérer comme n'existant pas [4], de « néantiser » (Sartre), d' « entourer d'un manchon de néant » (Marcel), ce qu'il est dans son être en-soi et que l'être pour-soi tend à dépasser. Il y a donc ainsi conflit entre « l'en-soi » et « le pour-soi », conflit expliquant l' « angoisse » qui résulte tant du sens de notre indépendance devant l'engagement que constitue l'usage de notre liberté que de l'impossibilité absolue de revenir en arrière, surtout en face de l' « absurde » mort [5].

Au fond, l'existentialisme voudrait être une réaction réaliste contre l'idéalisme, mais son point de départ étant la négation de toute connaissance de la vérité « transsubjective », il lui est impossible de s'en dégager : « Il faudrait que le *cogito* fût la saisie d'un être au sens absolu du mot... La conscience existentialiste n'est pas cela, mais seulement la transparence pour elle-même de la fonction-sujet... Pure apparence. L'être n'est donné nulle part et nous restons dans l'idéalisme » [6].

[1] G. Picard, *art. cité*, p. 315.

[2] Id., *ibid.*

[3] *L'être et le néant*, p. 23.

[4] Nous traduisons ainsi le « néant » de Sartre, qui n'est pas le néant absolu ; mais ce qui est nié d'un être est néant pour lui.

[5] Nous pensons résumer ainsi brièvement *l'être et le néant*, p. 133-134 ; cf. p. 617.

[6] G. Picard, *art. cité*, p. 331.